Hannah Arendt

COMPRENSIÓN Y POLÍTICA

(Las dificultades de la comprensión)

Hannah Arendt
Comprensión y política
(Las dificultades de la comprensión)[*]

Mucha gente opina que no se puede luchar contra el totalitarismo sin comprenderlo[1]. Afortunadamente, esto

---

[*] Título original: *Understanding and Politics (The Difficulties of Understanding)*. Este artículo fue publicado en *Partisan Review*, XX, 4, julio-agosto, 1953, pp. 377-392. Existe traducción al castellano de Fina Birulés en Hannah ARENDT, *De la historia a la acción*, introducción de Manuel Cruz, Paidós, I.C.E./U.A.B, Barcelona, 1995. La versión del mismo que aquí se traduce es la que ofrece Jerome Kohn en su edición de distintos artículos y manuscritos inéditos de Arendt: *Essays in Understanding, 1930-1945*, Harcourt Brace & Company, Nueva York, 1994. Entre los papeles de Arendt depositados en la Biblioteca del Congreso de los Estados Unidos, dos manuscritos se hallaban cosidos juntos: uno se titula "On the Nature of Totalitarianism: An Essay in Understanding" (publicado en la edición de Kohn), y el otro no tenía título. Un tercer manuscrito, que es el original de la versión publicada en *Partisan Review*, llevaba por título "The Difficulties of Understanding". Éste último incluía dos secciones que no fueron publicadas, debido, según Kohn, a que eran poco claras y controvertidas. La versión aquí traducida incluye, además, las secciones del segundo manuscrito sin título, que se presentan como notas a pie de página (N. de la T.).

[1] *Material adicional del manuscrito original*: De esto concluyen que, a la luz de la compleja estructura del fenómeno, sólo la investigación organizada puede crear comprensión, esto es, por medio de los esfuerzos combinados de las ciencias históricas, económicas, sociales y psicológicas. Esto, que suena tan plausible, a mí me parece erróneo. La información que contiene cada periódico en el mundo libre y la experiencia sufrida cada día en el mundo totalitario son suficientes para emprender la lucha contra el totalitarismo. Pero ninguna de éstas, juntas o por separado, promueve la verdadera comprensión de su naturaleza. La comprensión nunca será el producto de cues-

no es cierto; si lo fuese, nuestro caso no tendría esperanza. La comprensión (*understanding*), diferenciada de la información correcta y del conocimiento científico, es un proceso complicado que nunca produce resultados inequívocos. Es una actividad sin final, en constante cambio y variación, por medio de la cual aceptamos la realidad y nos reconciliamos con ella, esto es, intentamos sentirnos a gusto en el mundo.

El hecho de que la reconciliación sea inherente a la comprensión ha provocado el equívoco habitual *tout comprendre c´est tout pardonner*. Sin embargo, el perdón tiene poco que ver con la comprensión, ya que no es ni su condición ni su consecuencia. El perdón (sin duda una de las más grandes capacidades humanas y quizá la más valiente de las acciones, en la medida en que intenta lo aparentemente imposible -deshacer lo que ha sido hecho- y consigue llevar a cabo un nuevo comienzo donde todo parecía haber concluido) es una acción única y culmina en un solo acto. La comprensión, por el contrario, no tiene fin y, por lo tanto, no produce resultados ciertos; es el modo específicamente humano de vivir, porque cada individuo singular necesita reconciliarse con un mundo en el que ha nacido como un extraño y en el que, en la medida de su específica unicidad, siempre permanecerá como un extraño. La comprensión comienza con el nacimiento y acaba con la muerte. En la medida en que la aparición de los gobiernos totalitarios es el acontecimiento central de nuestro mundo, comprender el totalitarismo no supone perdonar nada, sino reconciliarnos con un mundo en el que tales cosas son posibles.

---

tionarios, entrevistas, estadísticas, ni de la evaluación científica de estos datos.

Mucha gente bienintencionada quiere abreviar este proceso de comprensión a fin de educar a los demás y elevar el tono de la opinión pública. Piensan que los libros pueden ser armas y que se puede combatir con la palabra. Pero las armas y el combate pertenecen a la esfera de la violencia, y ésta, que es distinta del poder, es muda; la violencia empieza allí donde el discurso acaba. Las palabras usadas con el propósito de combatir pierden su cualidad de discurso: se transforman en clichés. La difusión con la que los clichés se han introducido subrepticiamente en nuestro lenguaje y discusiones cotidianas nos puede indicar bastante bien no sólo hasta qué punto nos hemos privado de la facultad del discurso, sino además hasta qué punto estamos dispuestos a usar medios violentos más efectivos que los malos libros con los que resolver nuestras disputas (y sólo los malos libros pueden ser buenas armas).

El resultado de estas pretensiones es el adoctrinamiento. Éste, como un intento de comprensión, trasciende el ámbito comparativamente sólido de los hechos y las cifras, de cuya infinitud trata de escapar; como si fuese un atajo en el mismo proceso de trascender, arbitrariamente lo interrumpe pronunciando afirmaciones apodícticas que pretenden tener la misma exactitud de los hechos y cifras, destruyendo la actividad de la comprensión misma. El adoctrinamiento es peligroso porque surge principalmente de una perversión no del conocimiento, sino de la comprensión. El resultado de la comprensión es el sentido, que hacemos brotar en el mismo proceso de vivir, en la medida en que intentamos reconciliarnos con lo que hacemos y padecemos.

El adoctrinamiento sólo puede favorecer la lucha totalitaria contra la comprensión y, en cualquier caso,

introduce el elemento de la violencia en toda la esfera de la política. Un país libre hará un uso muy pobre de ésta en comparación con la educación y la propaganda totalitarias; al emplear y entrenar a sus propios "expertos", que "comprenden" la información de los hechos añadiendo una "evaluación" no científica a los resultados de las investigaciones, lo que hacen es anticipar esos elementos del pensamiento totalitario que existen en la actualidad en todas las sociedades libres[2].

Éste es, sin embargo, sólo una parte del problema. No podemos aplazar nuestra lucha contra el totalitarismo hasta que lo hayamos "entendido", porque no lo haremos, y no podemos esperar comprenderlo definitivamente, hasta que no haya sido definitivamente vencido. La comprensión de los asuntos políticos e históricos, en cuanto que éstos son tan profunda y fundamentalmente humanos, tiene algo en común con la comprensión de las personas: sólo conocemos quién *es* esencialmente alguien tras su muerte. Y ésta es la verdad del dicho clásico *nemo ante mortem beatus esse dici potest.* (Para los mortales, el final y lo eterno comienzan sólo después de la muerte).

La manera más obvia de huir de este razonamiento es equiparar el gobierno totalitario con alguno de los

---

[2] Los hechos deben ser suficientes; sólo pierden su peso e intensidad por medio de la evaluación o del sermón moral. Ya no contamos con una moralidad aceptada sobre la que puedan sustentarse los sermones, y todavía no tenemos ninguna regla que pueda promover la evaluación no arbitraria. La actual lucha contra el totalitarismo necesita nada más que un flujo constante de información fiable. Y si de esos hechos brota un llamamiento -a la libertad y a la justicia- que movilice a la gente a la lucha, entonces ese llamamiento no será una pieza de retórica abstracta.

bien conocidos males del pasado, tales como la agresión, la tiranía o la conspiración. Parece que aquí estamos pisando terreno firme, ya que junto con esos males creemos que hemos heredado la sabiduría del pasado para guiarnos a través de ellos. Pero el problema con esa sabiduría es que desaparece de nuestras manos, por así decirlo, tan pronto como intentamos aplicarla honestamente a las experiencias políticas claves de nuestro tiempo[3]. Todo lo que conocemos del totalitarismo demuestra una horrible originalidad, que ningún tipo de paralelismo histórico rebuscado puede mitigar. Podemos escapar de su impacto sólo si decidimos no centrarnos en su verdadera naturaleza, y nos permitimos vagar en las interminables conexiones y similitudes que ciertos aspectos de la doctrina totalitaria muestran necesariamente con teorías muy cercanas del pensamiento occidental. Tales similitudes son innegables. En el terreno de la teoría pura y de los conceptos aislados no puede haber nada nuevo bajo el sol, pero esas semejanzas desaparecen completamente tan pronto como dejamos a un lado las formulaciones teóricas y nos concentramos en su aplicación práctica. La originalidad del totalitarismo es horrible, no porque una nueva "idea" ha irrumpido en el mundo, sino porque sus acciones constituyen una ruptura con todas nuestras tradiciones; ha hecho estallar nuestras categorías de pensamiento polí-

---

[3] Comprender la naturaleza del totalitarismo –que sólo puede comprenderse después de haber analizado y descrito sus orígenes y sus estructuras- es, por tanto, casi idéntico con la comprensión del verdadero corazón de nuestro siglo. Y esta tarea es probablemente sólo un poco más ardua de realizar que el intento de saltar más allá de nuestra propia sombra. Su valor político práctico es incluso más dudoso que los esfuerzos de los historiadores, cuyos resultados, al fin y al cabo, pueden utilizarse con propósitos políticos no inmediatos, sino de largo alcance.

tico y nuestros criterios para los juicios morales.

En otras palabras, el fenómeno del totalitarismo, el suceso mismo que intentamos y debemos intentar comprender, nos ha desprovisto de nuestras tradicionales herramientas para la comprensión. En ninguna otra parte se ha mostrado tan claramente esta propiedad, que nos deja perplejos, como en el abismal fracaso de los juicios de Nuremberg. El intento de reducir la política demográfica nazi a los conceptos criminales de asesinato y persecución, ha dado como resultado, por un lado, que la verdadera enormidad de los crímenes haya dejado reducido al ridículo cualquier castigo que imaginemos, y, por otro lado, que ningún castigo pueda ser aceptado como "legal", ya que esto presupone, junto con la obediencia al mandato "no matarás", la existencia de una escala de motivos, de atributos por los que las personas se convierten en asesinos y hacen de ellas unos asesinos, motivos que obviamente estaban ausentes en los acusados.

Si bien no podemos esperar que la comprensión nos proporcione resultados que sean especialmente útiles o iluminadores en la lucha contra el totalitarismo, ésta debe acompañarnos en la batalla si queremos que sea algo más que una mera lucha por la supervivencia. En la medida en que los movimientos totalitarios han brotado en el mundo no totalitario (cristalizando elementos ya presentes en ese mundo, puesto que los gobiernos totalitarios no han caído del cielo), el proceso de comprensión es, claramente, y quizás ante todo, un proceso de autocomprensión, pues aunque conocemos meramente lo que estamos combatiendo, pero sin comprenderlo todavía, conocemos y comprendemos aún menos para qué estamos luchando. Y la resignación, tan caracterís-

tica de Europa durante la última guerra y tan acertadamente descrita por un poeta inglés que decía: *"We who lived by nobled dreams/ defend the bad against the worse"* [*], no nos bastará. En este sentido, la actividad de la comprensión es necesaria; si bien por sí misma no puede inspirar la lucha o suministrar objetivos que de otro modo se perderían, sólo ella puede dar un sentido y propiciar nuevos recursos al espíritu y al corazón humano, que quizá sólo logren desempeñar un papel una vez que se gane la batalla[4].

Aunque el conocimiento y la comprensión no son lo mismo, están relacionados. La comprensión se basa en el conocimiento, y éste no puede proceder sin una comprensión preliminar y todavía no articulada. Esta comprensión preliminar denuncia el totalitarismo como una forma de tiranía y determina que nuestra lucha contra él es una lucha por la libertad. Es cierto que quien no se

---

[*] C. Day Lewis, *Where are the War Poets?*. Lewis escribió "honest dreams" en el original (Nota del editor Jerome Kohn).

[4] Sólo después de ganar la batalla contra el totalitarismo, se hace necesario por motivos políticos prácticos trascender las limitaciones de los hechos y de la información y desarrollar alguna comprensión de sus elementos, la cristalización que causa el totalitarismo. Ya que estos elementos no dejan de existir con la derrota de uno o de todos los gobiernos totalitarios. Así, por ejemplo, la presencia de los elementos del nazismo que no sólo hizo posible la victoria nazi en Europa, sino además de una manera tan vergonzosamente fácil. Si las potencias extraeuropeas del mundo que necesitaron seis años para derrotar a la Alemania de Hitler hubieran llegado a entender estos elementos, no hubieran apoyado la restauración del *statu quo* en Europa -con su antiguo sistema político de clases y partidos que, como si nada hubiese pasado, siguieron desintegrando, preparando así el terreno para los movimientos totalitarios- y hubieran prestado toda su atención a las poblaciones de refugiados y a la expansión de la carencia de Estado.

movilice sobre esta base no lo hará sobre ninguna otra. Sin embargo, muchas otras formas de gobierno han negado la libertad, aunque nunca tan radicalmente como los regímenes totalitarios, así que esta negación no es la clave principal para entender el totalitarismo. Pero la comprensión preliminar, no importa cuan rudimentaria o incluso irrelevante sea, será más eficaz que la información más fiable, el análisis político más agudo o el más amplio conocimiento acumulado, a la hora de impedir a la gente unirse a un movimiento totalitario.[5]

La comprensión precede y continua el conocimiento. La comprensión preliminar, que está en la base de todo conocimiento, y la verdadera comprensión, que lo tras-

---

[5] Por eso, parece bastante dudoso que ese tipo de conocimiento comprehensivo, que todavía no es comprensión y no se ocupa de la esencia del totalitarismo, pueda producirse mediante la investigación organizada. Hay grandes oportunidades para que los datos relevantes sean sepultados en una avalancha de observaciones o estadísticas por un lado y evaluación por otra, ninguna de las cuales nos dice nada acerca de las condiciones históricas y las aspiraciones políticas. Sólo manifiestan algo las fuentes mismas –documentos, discursos, informes y cosas de este tipo-, y este material es accesible fácilmente y no necesita ser organizado e institucionalizado. Estas fuentes tienen sentido para los historiadores y los científicos políticos; se vuelven ininteligibles sólo cuando se les pide que proporcionen información acerca de la imagen del padre, el superego, las maneras equivocadas de poner los pañales, o si se abordan con estereotipos fijos en la cabeza, tales como las clases medias bajas, la burocracia, los intelectuales y demás. Obviamente, las categorías de las ciencias sociales, a pesar de haberse estereotipado, son más adecuadas para producir algunas ideas en esta materia que las categorías de los psicólogos, aunque sólo sea porque son abstraídas del mundo real y no de un mundo de sueños. Desafortunadamente, de hecho, no hay mucha diferencia. Desde que la imagen del padre invadió las ciencias sociales y las clases medias bajas las ciencias psicológicas, las diferencias entre las dos se han vuelto insignificantes.

ciende, tienen en común el hacer del conocimiento algo con sentido. La descripción histórica y el análisis político[6] no pueden probar que exista algo como la *naturaleza* o la *esencia* del gobierno totalitario simplemente porque haya una *naturaleza* del gobierno monárquico, republicano, tiránico o despótico. Esta naturaleza específica es dada por supuesta por la comprensión preliminar en la cual se basan las mismas ciencias, y este tipo de comprensión permea como una cosa normal, pero sin análisis crítico, todo su vocabulario y terminología. La verdadera comprensión siempre vuelve a los juicios y prejuicios que preceden y guían la investigación científica estricta. Las ciencias sólo pueden aclarar, pero nunca probar o negar, la comprensión preliminar acrítica de la que parten. Si el científico, mal guiado por su propia pesquisa, comienza a creerse un experto en política y a menospreciar la comprensión popular de la que ha partido, entonces perderá inmediatamente el hilo de Ariadna del sentido común, que es el único capaz de guiarle con seguridad a través del laberinto de sus propias conclusiones. Si, por otro lado, el estudioso quiere trascender su propio conocimiento –y no hay otra manera de proporcionarle sentido que trascenderlo-, deberá ser humilde de nuevo y escuchar muy atentamente el lenguaje popular, en el que palabras como “totalitarismo” son usadas cotidianamente como clichés políticos y utilizadas incorrectamente como eslóganes, a fin de restablecer la conexión entre conocimiento y comprensión.

El uso popular de la palabra “totalitarismo” para de-

---

[6] Al estar fundamentadas solamente en la comprensión preliminar, deben producir bastantes resultados y ocuparse de bastantes cosas como para dar al diálogo de la comprensión su contenido concreto y específico.

nunciar algunos de los mayores males políticos viene de unos cinco años atrás. Hasta el final de la Segunda Guerra Mundial, e incluso durante los primeros años de la postguerra, el término para designar el mal en política era “imperialismo”, y como tal se usaba para denotar la agresión en política exterior. Esta identificación era tan perfecta que los dos términos podían intercambiarse el uno por el otro. De una manera parecida, “totalitarismo” se usa hoy en día para designar el ansia de poder, el deseo de dominar, el terror, y lo que se denomina una “estructura monolítica del Estado”. El cambio en sí mismo es digno de destacar. “Imperialismo” siguió siendo un término popular bastante tiempo después del surgimiento del bolchevismo, del fascismo y del nazismo; obviamente, o la gente todavía no se había puesto al día con los hechos o bien no creyó que estos nuevos movimientos pudiesen finalmente dominar todo el período histórico. Ni siquiera una guerra contra un poder totalitario, sino sólo la caída real del imperialismo (lo que se aceptó después de la liquidación del imperio británico y la entrada de la India en la Commonwealth) marcó el momento en el que se admitió que el nuevo fenómeno del totalitarismo había tomado realmente el lugar del imperialismo como el hecho político central de la época.

Aunque el lenguaje popular reconoce, pues, un nuevo hecho al aceptar una nueva palabra, invariablemente utiliza tales conceptos como sinónimos de otros que significan viejos y conocidos males –agresión y deseo de conquista en el caso del imperialismo, terror y ansia de poder en el caso del totalitarismo. La preferencia por una nueva palabra indica que todo el mundo sabe que algo nuevo y decisivo ha ocurrido, mientras que un uso continuado, esto es, la identificación del fenómeno nue-

vo y específico con algo familiar y a menudo general, nos indica la falta de voluntad para admitir que algo fuera de lo ordinario ha sucedido en realidad. Es como si con el primer paso –encontrar un nuevo nombre para la nueva fuerza que determinará nuestros destinos políticos- nos orientáramos a través de nuevas y específicas condiciones, mientras que con el segundo paso -como si lo repensáramos- nos arrepintiésemos de nuestra audacia y nos consoláramos pensando que no podrá ocurrir nada peor o menos conocido que la común maldad humana.

Como expresión de la comprensión preliminar, el lenguaje popular inicia el proceso de la verdadera comprensión.[7] Su descubrimiento debe seguir siendo el contenido de la verdadera comprensión, si no quiere correr el peligro siempre presente de perderse en las nubes de la mera especulación. La comprensión común acrítica por parte de la gente ha sido, más que ninguna otra cosa, la que ha inducido a toda una generación de historiadores, economistas y científicos políticos a dedicar sus mejores esfuerzos a investigar las causas y consecuencias del imperialismo y, al mismo tiempo, a malinterpretarlo como una "construcción de imperios" a la manera asiria, egipcia o romana, y a entender erróneamente sus motivos profundos como un "deseo de conquista", describiendo a Cecil Rhodes como un segundo Napoleón y a éste como un segundo Julio César. De igual modo, el totalitarismo se ha convertido en un tema admitido de estudio sólo cuando la comprensión preliminar lo ha reconocido como el tema central y el peli-

[7] El lenguaje popular que expresa la comprensión popular expone a nuestro esfuerzo de comprensión a su descubrimiento principal y, al mismo tiempo, a su mayor peligro.

gro más significativo de nuestro tiempo. Una vez más, las interpretaciones usuales, incluso en los niveles más altos de la investigación, se dejan guiar por la comprensión preliminar, equiparando la dominación totalitaria con la tiranía o la dictadura de un solo partido, cuando no explican el fenómeno reduciéndolo a causas psicológicas, históricas o sociales, que son relevantes para un solo país, Alemania o Rusia. Resulta evidente que tales métodos no hacen avanzar los esfuerzos para comprender, ya que esconden todo lo que no resulta familiar y necesita ser comprendido en un revoltijo de familiaridades y verosimilitudes.[8] Como una vez señaló Nietzsche, el terreno del "desarrollo de la ciencia" "disuelve lo conocido en lo desconocido: pero la ciencia *quiere* hacer lo *opuesto* y está inspirada por el instinto de reducir lo desconocido a algo conocido" (*Voluntad de poder*, § 608).

Si es cierto que estamos ante algo que ha destruido

---

[8] La misma necesidad de orientación en un mundo cambiado por medio de un nuevo acontecimiento que incita a la comprensión popular, también debe ser la guía de la verdadera compresión, para que no nos perdamos en el laberinto de los hechos y cifras construido por la insaciable curiosidad de los estudiosos. La verdadera comprensión se distingue de la opinión pública, tanto en su forma popular como científica, sólo por su rechazo a renunciar a la intuición original. Dicho de una manera esquemática y por lo tanto necesariamente inadecuada: es como si pese a que, cada vez que nos enfrentamos a algo aterradoramente nuevo, nuestro primer impulso fuera reconocerlo en una reacción ciega e incontrolada lo bastante fuerte como para acuñar un nuevo término, nuestro segundo impulso parece ser recobrar el control negando que hemos visto algo realmente nuevo, y haciendo como que conocemos ya algo similar. Sólo un tercer impulso puede volver a llevarnos a lo que hemos visto y conocido al comienzo. Es aquí donde comienza el esfuerzo por la verdadera comprensión.

nuestras categorías de pensamiento y nuestros criterios para juzgar, ¿no se habrá vuelto la tarea de comprensión algo sin esperanza? ¿Cómo podemos medir la longitud si no disponemos de una vara de medir? ¿Cómo podemos contar si no tenemos la noción de los números? Quizá sea un absurdo pensar siquiera que pueda ocurrir algo que nuestras categorías no estén preparadas para comprender. Quizá deberíamos resignarnos con la comprensión preliminar, que inmediatamente alinea lo nuevo con lo viejo, y con el modo científico de aproximarse a los problemas, que la secunda y deduce metódicamente lo que no tiene precedentes de los precedentes, aun cuando tal descripción del nuevo fenómeno pueda estar en discrepancia con la realidad. ¿No está la comprensión tan íntimamente ligada e interrelacionada con el juicio que deberíamos describir a ambos como la subsunción (de lo particular bajo una ley universal), que, de acuerdo con Kant, es la definición misma del juicio, y cuya ausencia definió magistralmente como “estupidez”, como una “enfermedad sin remedio” (*Critica de la Razón Pura*, B 172-73).

Todas estas preguntas son tanto más oportunas cuanto no se limitan a nuestras perplejidades a la hora de comprender el totalitarismo. La paradoja de la situación moderna parece ser que nuestra necesidad de trascender tanto la comprensión preliminar como la aproximación estrictamente científica surge del hecho de haber perdido nuestras herramientas de comprensión. Nuestra búsqueda del sentido está al mismo tiempo estimulada y frustrada por nuestra incapacidad para dar origen al sentido. La definición kantiana de la estupidez no está de ningún modo fuera de lugar. Desde comienzos de este siglo, el aumento del sinsentido ha estado acompañado por una pérdida de sentido común. En

muchos aspectos, esto ha podido entenderse simplemente como un incremento de la estupidez. No conocemos ninguna civilización anterior a la nuestra en la que la gente fuese lo bastante crédula como para formar sus hábitos de compra de acuerdo con la máxima "la autoalabanza es el mejor consejo", que constituye el meollo de toda publicidad. No es posible que en ningún siglo anterior al nuestro se hubiera podido tomar en serio una terapia que se supone que ayuda sólo si los pacientes pagan una buena cantidad de dinero a aquellos que la suministran, salvo, claro está, que exista una sociedad primitiva en la que la misma entrega de dinero tenga un poder mágico.

Lo que ha ocurrido con las sabias y pequeñas reglas del interés personal, ha sucedido también, a mayor escala, en todas las esferas de la vida cotidiana, pues éstas, precisamente porque son cotidianas, necesitan ser reguladas por las costumbres. Los fenómenos totalitarios que ya no pueden seguir siendo entendidos en términos del sentido común y que desafían todas las reglas del juicio "normal", esto es, del juicio utilitario, son sólo el ejemplo más espectacular del hundimiento de nuestra sabiduría común heredada. Desde el punto de vista del sentido común, no necesitábamos la aparición del totalitarismo para ver que vivimos en un mundo al revés, en el que ya no podemos encontrar el camino ateniéndonos simplemente a las normas de lo que una vez fue el sentido común. En esta situación, la estupidez en el sentido kantiano se ha convertido en la enfermedad de todo el mundo, y por consiguiente ya no puede considerarse "irremediable". La estupidez se ha vuelto tan común como el sentido común lo era antes, pero esto no significa que sea un síntoma de la sociedad de masas o que las personas "inteligentes" estén eximi-

das de ella. La única diferencia es que entre los no intelectuales permanece felizmente sin palabras y se torna insoportablemente ofensiva entre las personas "inteligentes". Incluso podemos decir que, dentro de la *intelligentsia*, cuanto más inteligente es un individuo, más irritante resulta la estupidez que tiene en común con todos los demás.

Parece casi una cuestión de justicia histórica que Paul Valéry, la más lúcida mente entre los franceses, el pueblo clásico del *bon sens*, fuese el primero en detectar la bancarrota del sentido común en el mundo moderno, en el que las ideas más comúnmente aceptadas han sido "atacadas, rechazadas, cogidas por sorpresa y disueltas por los *hechos*", y donde somos testigos por lo tanto de "una suerte de insolvencia de la imaginación y de bancarrota de la comprensión" (*Regards sur le monde actuel*). Mucho más sorprendente es que, ya en el siglo XVIII, Montesquieu creyese que sólo las costumbres –que, al ser *mores*, constituyen literalmente la moralidad de cada civilización- evitaban un espectacular derrumbe moral y espiritual de la cultura occidental. Ciertamente, no podemos incluirlo entre los profetas del apocalipsis, pero su coraje frío y sobrio difícilmente ha sido igualado por ninguno de los famosos pesimistas históricos del siglo XIX.

De acuerdo con Montesquieu, la vida de los pueblos está gobernada por leyes y costumbres. Unas y otras se diferencian en que "las leyes gobiernan las acciones de los ciudadanos y las costumbres regulan las acciones de los hombres" (*L´Esprit des Lois,* Libro XIX, 16). Las leyes son el fundamento de la esfera de la vida pública o política, mientras que las costumbres establecen el ámbito de la sociedad. El declive de las naciones co-

mienza con el socavamiento de la legalidad, cuando el gobierno abusa de las leyes o cuando la autoridad de sus orígenes comienza a ser dudosa y cuestionable. En esos casos, las leyes ya no se tienen por leyes válidas. La consecuencia es que la nación, junto con la "creencia" en sus propias leyes, pierde su capacidad para la acción política responsable, y el pueblo deja de ser una ciudadanía en el pleno sentido de la palabra. Lo que quedan son las costumbres y tradiciones de la sociedad (y, dicho sea de paso, esto explica la frecuente longevidad de los cuerpos políticos cuya sangre vital ha menguado). Mientras que éstas permanezcan intactas, los hombres, en tanto que individuos particulares, continúan comportándose de acuerdo con ciertos patrones de moralidad. Pero esa moralidad ha perdido su fundamento. No podemos confiar ilimitadamente en la tradición para prevenir el peor de los males. Cualquier incidente puede destruir una moralidad y unas costumbres que ya no tienen su base en la legalidad, cualquier eventualidad puede amenazar a una sociedad que ya no cuenta con el sustento de su ciudadanía.

Montesquieu manifestó lo siguiente sobre su propio tiempo y sus expectativas inmediatas: "La mayoría de las naciones de Europa están todavía gobernadas por costumbres. Pero si, a causa de un largo abuso de poder o de una gran conquista, el despotismo se estableciese en un momento dado, no habría costumbres ni clima que resistiera, y en esta bella parte del mundo la naturaleza humana sufriría, al menos por un cierto tiempo, los insultos que han sufrido las otras tres" (*L´Esprit des Lois*, libro VIII, 8). En este pasaje, Montesquieu dibuja los peligros de un cuerpo político que es sostenido sólo por las costumbres y las tradiciones, esto es, por la mera fuerza cohesiva de la moralidad. Los peligros pueden

surgir desde dentro, como en el caso de un mal uso del poder, o venir del exterior, mediante una agresión. Montesquieu no pudo prever el factor que terminó por causar el derrumbe de las costumbres a principios del siglo XIX. Éste surgió del cambio radical del mundo provocado por la Revolución Industrial, ciertamente la mayor revolución que la humanidad había visto nunca en el menor lapso de tiempo; en unas pocas décadas, la revolución cambió el globo terrestre de una manera más radical que los tres mil años de historia anteriores. Reconsiderando los miedos de Montesquieu, que fueron expuestos casi cien años antes de que esta revolución desarrollara toda su fuerza, resulta tentador reflexionar sobre cuál hubiese sido el probable curso de la civilización europea sin el impacto de este factor tan determinante. Una conclusión parece ineludible, y es que el gran cambio tuvo lugar en un marco político cuyos fundamentos no eran ya seguros y, por lo tanto, sorprendió a una sociedad que, aunque todavía era capaz de comprender y juzgar, ya no podía dar cuenta de sus categorías de comprensión y de sus criterios para juzgar cuando eran seriamente desafiados. En otras palabras, los miedos de Montesquieu, que sonaban tan extraños en el siglo XVIII y que por el contrario habrían resultado tan comunes en el XIX, pueden proporcionarnos al menos una pista en la explicación, no tanto del totalitarismo o de cualquier otro suceso específicamente moderno, sino del hecho preocupante de que nuestra gran tradición, necesitada de una manera tan obvia de respuestas productivas, haya permanecido en un silencio tan peculiar al ser desafiada por los problemas políticos y “morales” de nuestro tiempo. Las fuentes de las que podían haber brotado las respuestas se han secado y el marco en el que la comprensión y el juicio podían surgir ha desapa-

recido.

De cualquier manera, los miedos de Montesquieu van incluso más allá, y por tanto pueden estar más cercanos a nuestra actual perplejidad que lo que el párrafo citado anteriormente parece indicarnos[9]. Su miedo principal, que encabeza toda su obra, concierne a algo más que al bienestar de las naciones europeas y a la existencia continuada de la libertad política. Concierne a la propia naturaleza humana: "El hombre, ese ser flexible que en sociedad se somete a las impresiones y pensamientos de los demás, es capaz igualmente de conocer su propia naturaleza cuando se le muestra y de perder incluso el sentimiento de ésta (*d´en perdre jusqu´au sentiment*) cuando se la ocultan" (*L´Esprit des Lois*, "Prefacio"). Para nosotros, que nos enfrentamos al muy real intento totalitario de robar al hombre su naturaleza bajo el pretexto de cambiarla, el coraje de estas palabras es como la audacia de la juventud, que puede arriesgar todo en la imaginación porque nada ha ocurrido todavía que pueda dar a los males imaginados su horrible concreción. Lo que se conjetura aquí es más que la pérdida de la capacidad para la acción política, que es la condición central de la tiranía, y más que el aumento de la falta de significado y la pérdida del sentido común (y éste es sólo aquella parte de nuestro espíritu y aquella porción de nuestra sabiduría heredada que todas las personas tienen en común en cualquier civilización); es la pérdida de la búsqueda del sentido y la necesidad de la comprensión. Sabemos hasta qué punto la gente, bajo la dominación totalitaria, ha sido llevada al límite de esta

---

[9] Montesquieu ha dedicado demasiados pensamientos al mal de la tiranía, por un lado, y a las condiciones de la libertad humana, por el otro, como para no alcanzar algunas conclusiones definitivas.

condición de falta de sentido, aunque ya no la perciba como tal, mediante instrumentos de terror combinados con el adiestramiento en un pensamiento ideológico[10].

En nuestro contexto, es especialmente destacable el peculiar e ingenioso reemplazo del sentido común por una lógica estricta, característica del pensamiento totalitario. Esta lógica no es lo mismo que el razonamiento ideológico, pero indica las transformaciones totalitarias de las respectivas ideologías. Si la característica de las ideologías es tratar las hipótesis científicas –como la "supervivencia de los más aptos" en biología, o la "supervivencia de la clase más progresista" en historia- como si fuesen una "idea" que pudiese ser aplicada a todo el curso de los acontecimientos, entonces es característico de su transformación totalitaria la perversión de la "idea" en una premisa en el sentido lógico del término, esto es, en un tipo de afirmación autoevidente de la que todo puede deducirse con una coherencia lógica estricta. (Y aquí la verdad se convierte realmente en lo que algunos lógicos pretenden que sea, esto es, coherencia, sólo que esta ecuación implica de hecho la negación de la existencia de la verdad, en la medida en que se supone que ésta revela algo, mientras que la coherencia es sólo un modo de encajar afirmaciones, y co-

---

[10] Si tenemos la oportunidad de salvar algo en la contienda en la que estamos atrapados, sólo pueden ser aquellas cosas esenciales que son incluso más básicas que los fundamentos de la ley y la trama de la tradición y de la moralidad que se teje alrededor de ellas. Esas cosas esenciales no pueden decir más que la Libertad es la quintaesencia de la condición humana y que la Justicia es la quintaesencia de la condición social del Hombre, o, en otras palabras, que la Libertad es la esencia de la persona individual y la Justicia es la esencia de los hombres viviendo juntos. Ambas pueden desaparecer de la faz de la Tierra sólo con la desaparición física de la raza humana.

mo tal carece del poder de revelación. La nueva corriente lógica en filosofía, que surgió del pragmatismo, tiene una terrorífica afinidad con las transformaciones totalitarias de los elementos pragmáticos inherentes a todas las ideologías en una lógica que corta sus lazos con la realidad y con la experiencia*. Por supuesto, el totalitarismo opera de un modo más rudo y, desafortunadamente, más efectivo).

La principal distinción política entre el sentido común y la lógica es que el primero presupone un mundo común en el que todos encajamos y podemos vivir juntos, porque poseemos un sentido –el sentido común- que controla y ajusta todos los datos de nuestros sentidos estrictamente particulares con los de los demás. Por el contrario, la lógica -y toda autoevidencia de la que deriva el razonamiento lógico- puede pretender una fiabilidad que es independiente tanto del mundo como de la existencia de los demás. A menudo se ha observado

* En un congreso que tuvo lugar el mismo año en que se publicó este ensayo, Arendt distinguía más extensamente el totalitarismo del pragmatismo: "El totalitarismo se distingue del pragmatismo en que ya no cree que la realidad como tal pueda enseñar nada y, consecuentemente, ha perdido el anterior respeto marxista por los hechos. El pragmatismo, incluso en su versión leninista, todavía asume con la tradición del pensamiento occidental que la realidad revela la verdad al hombre, a pesar de que éste afirma que la actitud adecuada para la revelación de la verdad se consigue mediante la acción y no la contemplación... El pragmatismo siempre asume la validez de la experiencia, y "actúa" de acuerdo a ello; el totalitarismo asume sólo la validez de la ley de una Historia o Naturaleza cambiantes. Cualquiera que actúe de acuerdo con esta ley ya no necesita las experiencias particulares". Véase *Totalitarianism: Procceding of a Conference Held at the American Academy of Arts and Sciences*, marzo 1953, editado por C. J. Friedrich, Cambridge, Harvard University Press, 1954, p. 228 (Nota del editor Jerome Kohn).

que la afirmación 2+2=4 es independiente de la condición humana, igualmente válida para Dios y para los hombres. En otras palabras, dondequiera que el sentido político por excelencia, el sentido común, fracasa respecto a nuestra necesidad de comprensión, nos encontramos demasiado dispuestos a aceptar la lógica como su sustituto, ya que la capacidad para el razonamiento lógico es común a todas las personas. Pero esta capacidad humana común, que opera incluso en condiciones de completo alejamiento del mundo y de la experiencia, y que está estrictamente "dentro" de nosotros, sin ninguna conexión con lo "dado", es incapaz de comprender nada y, abandonada a sí misma, es lastimosamente estéril. Sólo si el espacio común *entre* las personas es destruido y la única fiabilidad que queda son las tautologías sin sentido de lo autoevidente, puede ser "productiva" esta capacidad lógica y desarrollar sus propias líneas de pensamiento, cuya principal característica política es que conllevan siempre un poder de persuasión obligatorio. Equiparar pensamiento y comprensión con estas operaciones lógicas significa igualar la capacidad del pensar, que por miles de años ha sido considerada la más alta capacidad humana, con su más bajo común denominador, donde no cuentan las diferencias de la existencia real, ni siquiera la diferencia cualitativa entre la esencia de Dios y la de los hombres.

Para aquellos empeñados en la búsqueda del significado y de la comprensión, lo aterrador en el ascenso del totalitarismo no es que éste sea algo nuevo, sino que ha sacado a la luz el desmoronamiento de nuestras categorías de pensamiento y nuestros criterios para juzgar. Lo novedoso es el terreno del historiador, quien –a diferencia del científico, que se ocupa con hechos que son siempre recurrentes- tiene que vérselas con sucesos que

ocurren sólo una vez. Esta novedad se puede manipular si el historiador insiste en la causalidad y pretende ser capaz de explicar los acontecimientos mediante una cadena de causas que, finalmente, le conducen a ellos. En realidad, se coloca en la posición de un "profeta del pasado" (F. Von Schlegel, *Athenaeum*, Frag. 80), y todo lo que le separa del don de la verdadera profecía parecen ser las deplorables limitaciones físicas del cerebro humano, que desafortunadamente no puede abarcar y combinar correctamente todas las causas que operan al mismo tiempo. Sin embargo, en las ciencias históricas, la causalidad es una categoría completamente extraña y falsificadora. No sólo el significado verdadero de cada hecho trasciende siempre cualquier serie de "causas" pasadas que podamos asignarle (sólo tenemos que pensar en la grotesca disparidad entre "causa" y "efecto" en un hecho como la Primera Guerra Mundial[11]), sino que ese pasado viene a existir sólo con el suceso mismo. Tan sólo cuando algo irrevocable ha ocurrido podemos intentar seguir sus huellas mirando al pasado. El suceso ilumina su propio pasado, pero nunca puede ser deducido de él[12].

---

[11] Uno de los problemas principales que presenta el acontecimiento, por su propia naturaleza, es que su significado parece siempre no sólo diferente sino más importante que el de los elementos que lo componen y las intenciones que causan su cristalización. ¿Quién podría dudar que el significado histórico de la Primera Guerra Mundial trascendió cualquier elemento latente de conflicto que surgiera en ella, así como cualquier bien o daño que los políticos implicados pudiesen haber intentado? En este caso particular, incluso el factor de la libertad, que finalmente causó la cristalización de esos elementos y la guerra, queda reducido al ridículo.

[12] Si por "orígenes" no entendemos "causas", entonces los elementos del totalitarismo incluyen sus orígenes. Los elementos por sí mismos nunca causan nada; se vuelven orígenes de los acontecimientos si y

La historia (*history*) toma cuerpo dondequiera que ocurra un acontecimiento lo suficientemente importante como para iluminar su pasado. Sólo entonces el caótico amasijo de acontecimientos pasados emerge como un relato (*story*) que puede ser contado, porque tiene un comienzo y un final. Herodoto no es tan sólo el primer historiador: en palabras de Karl Reinhardt, "la Historia existe desde Herodoto" ("Herodotus Persergeschichten", *Von Werken und Formen*, 1948), esto es, el pasado griego llegó a ser Historia a través de la luz arrojada sobre él por las guerras persas. Lo que el acontecimiento iluminador revela es un comienzo en el pasado que había permanecido oculto hasta ese momento. Ante los ojos del historiador, este tipo de acontecimiento no puede aparecer sino como el final de ese comienzo recientemente descubierto. Sólo cuando en la historia futura tenga lugar un nuevo suceso, este "final" se revelará como un comienzo ante los ojos de los futuros historiadores. Y la mirada del historiador no es más que la mirada científicamente entrenada de la comprensión humana. Podemos *comprender* un suceso sólo como el final y culminación de todo lo que le ha precedido, como "la consumación de los tiempos"; sólo con la acción procedemos, de una forma natural, desde el conjunto de circunstancias renovadas que el acontecimiento ha creado, es decir, tratándola como un comienzo.

Cualquiera que en las ciencias históricas crea hones-

---

cuando, de repente, cristalizan en formas fijas y definitivas. Es la luz del acontecimiento mismo la que nos permite distinguir sus elementos concretos entre un número infinito de posibilidades abstractas, y es también la misma luz la que debe guiarnos hacia atrás en el siempre oscuro y equívoco pasado de esos mismos elementos. En este sentido, es legítimo hablar de los orígenes del totalitarismo, o de cualquier otro suceso en la Historia.

tamente en la causalidad, en realidad niega el objeto mismo de su ciencia[13]. Esta creencia puede ser encubierta con la aplicación de categorías generales a todo el curso de los acontecimientos, tales como el cambio y la respuesta a él, o bien con la búsqueda de tendencias generales que supuestamente constituyen los substratos "más profundos" de los que surgen los acontecimientos y de los que son sus síntomas accesorios. Tales generalizaciones y categorizaciones extinguen la luz "natural" que la propia historia (*history*) ofrece y, por la misma razón, destruyen el verdadero relato (*story*) que cada período histórico tiene que contarnos, con su singularidad y su significado eterno. Dentro del marco de las categorías preconcebidas, la más ruda de las cuales es la causalidad, los acontecimientos, en el sentido de algo irrevocablemente nuevo, nunca pueden ocurrir; la Historia sin acontecimientos se convierte en la muerta monotonía de lo idéntico, desplegado en el tiempo: *eadem sunt omnia semper*, en palabras de Lucrecio[14].

---

[13] El historiador niega, por la misma razón, la existencia misma de los acontecimientos cuando -siempre inesperada e impredeciblemente- cambian toda la fisonomía de una era dada. En otras palabras, creer en la causalidad es su manera de negar la libertad humana, que, en términos de las ciencias históricas, es la capacidad humana para realizar un nuevo comienzo.

[14] La discrepancia entre "causa y efecto", que ha alcanzado tales proporciones como para convertirse finalmente en algo cómico, constituye una de las marcas de la historia y de la política modernas, e incidentalmente es una de las razones principales por las que los historiadores contemporáneos y los ideólogos han estado tan tentados por alguna noción de causalidad objetiva o alguna creencia supersticiosa en la necesidad, fuese ésta una necesidad de salvación o de perdición. Sin embargo, siempre está presente, permeando toda la realidad humana, alguna discrepancia entre los elementos objetivos y la acción libre humana por un lado, y el acontecimiento por el otro, con su irrevocabilidad majestuosa, su originalidad y abundan-

Así como, en nuestras vidas particulares, nuestros peores miedos y nuestras mejores esperanzas no nos prepararán nunca adecuadamente para lo que pueda ocurrir –porque incluso si tiene lugar un acontecimiento previsto, todo cambia, y no podemos estar preparados para la inagotable literalidad de este "todo"-, así también, en la Historia humana, cada acontecimiento revela un escenario inesperado de acciones, sufrimientos y nuevas posibilidades, cuyo conjunto trasciende la suma total de todas las voluntades y el significado de todos los orígenes. Es tarea del historiador detectar esta *novedad* inesperada en todo período histórico, con todas sus implicaciones, y resaltar todo el poder de su significado. Debe saber que, aunque su narración (*story*) tiene un comienzo y un final, tiene lugar dentro de un marco más general, que es la Historia (*history*) misma[15]. Y la

---

cia de significado. Ésta es también la razón por la que no sabemos de ningún suceso histórico que no dependa de un gran número de coincidencias o del que no podamos imaginar una o más alternativas. La necesidad que toda historiografía causal, consciente o inconscientemente presupone, no existe en la Historia. Lo que existe realmente es la irrevocabilidad de los acontecimientos mismos, cuya intensa efectividad en el terreno de la acción política no significa que ciertos elementos del pasado hayan alcanzado su forma definitiva y final, sino que algo ineludiblemente nuevo ha nacido. Sólo podemos escapar de esta irrevocabilidad por medio de la sumisión a las secuencias mecánicas del mero tiempo, sin hechos y sin significado.

[15] El historiador debe tener sentido de la realidad, no necesariamente en el sentido de ser práctico y realista, sino en el de haber experimentado el poder de todas las cosas reales, que es el poder de superar y vencer todas nuestras expectativas y cálculos. Y ya que esta cualidad abrumadora de la realidad está conectada de una manera bastante obvia con el hecho de que los hombres, no importa cuan bien o mal estén integrados en la comunidad de sus iguales, siguen siendo siempre individuos a los que el azar o la providencia arroja a

Historia (*history*) es una narración (*story*) que tiene muchos comienzos pero ningún final. El final, en cualquier sentido estricto y último de la palabra, sólo puede significar la desaparición del hombre de la faz de la tierra. Sea lo que sea aquello que los historiadores consideren como un final, el fin de un período, de una tradición o de toda una civilización, es un nuevo comienzo para quienes sobreviven[16]. La falacia de todas las profecías del juicio final consiste en no tener en cuenta este simple pero fundamental hecho.

Para el historiador, ser consciente de este hecho equivale a tener en cuenta lo que los franceses llaman *déformation professionelle*. Puesto que se interesa por el pasado, esto es, por ciertos movimientos que no podrían ni siquiera ser asidos por la mente si no alcanzaran cierto tipo de final, tan sólo tiene que generalizar para observar un final (un final catastrófico) en cualquier parte. Para él es natural ver en la Historia un relato con muchos finales y ningún comienzo; y esta inclinación comienza a ser realmente peligrosa sólo cuando –por un motivo o por otro- la gente comienza a extraer de la historia, tal y como ésta se presenta a los ojos profesionales del historiador, una filosofía. Casi todas las

la aventura de la vida sobre la Tierra, el historiador haría bien en recordar que es siempre un hombre solo que intenta actuar, acomodarse y enfrentarse con lo que los hombres conjuntamente han hecho y soportado.

[16] Un suceso pertenece al pasado, marca un final, en la medida en que los elementos con su origen en el pasado se juntan en su repentina cristalización; pero un suceso pertenece al futuro, marca un comienzo, en la medida en que esa cristalización misma nunca puede ser deducida de sus propios elementos, sino que es causada invariablemente por algunos factores que están situados en la esfera de la libertad humana

explicaciones modernas de la llamada “historicidad” del hombre han sido distorsionadas por categorías que, en el mejor de los casos, son hipótesis de trabajo para poner en orden el material del pasado[17].

Afortunadamente, es muy diferente la situación de las ciencias políticas, que en su sentido más elevado están llamadas a perseguir la búsqueda de significado y a responder a la necesidad de una verdadera comprensión de los datos políticos. La gran consecuencia que tiene el concepto de comienzo y origen para todas las cuestiones estrictamente políticas deriva del simple hecho de que la acción política, como toda acción, es siempre esencialmente el principio de algo nuevo; como tal, y en términos de la ciencia política, ésta es la verdadera esencia de la libertad humana. La posición central que el concepto de comienzo y origen deben tener en todo pensamiento político se ha perdido sólo desde que se ha permitido a las ciencias históricas suplantar el terreno de la política con sus métodos y categorías. Para el pensamiento griego, la importancia del comienzo venía ya indicada, como algo natural, por el hecho de que la palabra griega *arché* significa tanto “comienzo” como “gobierno”, y este significado está aún plenamente pre-

[17] La tarea del historiador es analizar y describir la nueva estructura que emerge después de que el acontecimiento ha tenido lugar, así como sus elementos y orígenes. Lleva a cabo dicha tarea con la ayuda de la luz que el acontecimiento mismo arroja, pero esto no significa que deba o pueda comprender la naturaleza de esa luz. La búsqueda de la *naturaleza* del totalitarismo ya no es una tarea histórica (y, ciertamente, tampoco sociológica o psicológica); estrictamente hablando, es un asunto para la ciencia política, que –si se ha comprendido a sí misma- es la verdadera guardiana de las llaves que abren las puertas a los problemas e incertidumbres de la filosofía de la historia.

sente -aunque esto, generalmente, suelen pasarlo por alto los intérpretes modernos- en la teoría del poder político de Maquiavelo, según la cual el acto mismo de fundación, esto es, el consciente principio de algo nuevo, requiere y justifica el uso de la violencia. Sin embargo, la importancia del comienzo fue descubierta en su pleno significado por el único gran pensador que vivió en un período que, en algunos aspectos, fue más similar al nuestro que cualquier otro en la historia, y que además escribió bajo el impacto absoluto de un final catastrófico que quizá pueda recordarnos al que ahora hemos llegado. San Agustín, en su *Civitas Dei* (libro XII, cap. 20), dice lo siguiente: *Initium ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit* ("Para que hubiese un inicio fue creado el hombre, antes del cual no hubo nadie"). De acuerdo con San Agustín, que justamente debería ser considerado el padre de toda la filosofía de la historia occidental, el hombre no sólo tiene la capacidad de iniciar algo nuevo, sino que además es un inicio en sí mismo[18]. Si la creación del hombre coincide con la creación de un comienzo en el universo (¿y qué otra cosa significa esto sino la creación de la libertad?), entonces el nacimiento de cada ser humano, al ser un nuevo comienzo, reafirma el carácter *original* del ser humano, de tal modo que el origen nunca puede transformarse por completo en algo del pasado; el sólo hecho de la continuidad memorable de estos comienzos en la sucesión de las generaciones garantiza una historia que nunca puede finalizar, porque es la historia de unos seres cuya esencia es comenzar algo nuevo.

[18] La denominada "cadena de acontecimientos" -una cadena de sucesos es, estrictamente hablando, una contradicción en los términos- se interrumpe cada minuto por el nacimiento de un nuevo ser humano, introduciendo un nuevo comienzo en el mundo.

A la luz de estas reflexiones, nuestro empeño en comprender algo que ha destruido nuestras categorías de pensamiento y nuestros criterios para juzgar parece menos terrible. Aun cuando hemos perdido los instrumentos de medición y las normas bajo las cuales subsumir lo particular, un ser cuya esencia es comenzar puede tener en sí mismo suficiente originalidad como para comprender sin categorías preconcebidas y juzgar sin el conjunto de reglas consuetudinarias que conforman la moralidad. Si la esencia de toda acción, y en particular de la acción política, es llevar a cabo un nuevo comienzo, entonces la comprensión se convierte en la otra cara de la acción, esto es, en esa forma de cognición, distinta de muchas otras, con la que los hombres que actúan (y no aquellos que están empeñados en contemplar algún curso progresivo o fatalista de la historia) pueden finalmente aceptar lo que irrevocablemente ha ocurrido y reconciliarse con lo que inevitablemente existe.

La comprensión como tal es una extraña tarea. Al fin y al cabo, no hace más que articular y confirmar lo que la comprensión preliminar, que siempre está comprometida consciente o inconscientemente con la acción, presentía ya desde un principio[19]. La comprensión no huirá de este círculo, sino que, al contrario, será consciente de que cualquier otro resultado estaría tan alejado de la acción, de la que es sólo la otra cara, que no podría ser verdadero. En este proceso, tampoco evitará lo que los lógicos llaman “círculo vicioso” y que puede recordar, en este aspecto, a la filosofía, en la que los grandes pensamientos siempre giran en círculo, embar-

[19] Por ejemplo, que los gobiernos totalitarios niegan radicalmente la libertad humana.

cando a la mente en un diálogo interminable entre ella misma y la esencia de todo lo existente[20].

En este sentido, todavía puede tener sentido para nosotros la vieja plegaria con la que el rey Salomón, que sin duda algo sabía de la acción política, se dirigía a Dios pidiéndole el don de un "corazón comprensivo", como el mayor regalo que el hombre puede pedir y desear. Lejos de cualquier sentimentalismo, el corazón humano es la única cosa en el mundo que puede cargar con el peso que el don divino de la acción -ser un comienzo y, por lo tanto, ser capaz iniciar- ha puesto sobre nosotros. Salomón pedía este don particular porque era rey y sabía que sólo un "corazón comprensivo" y no la mera reflexión o los meros sentimientos, hace que nos resulte soportable vivir en el mismo mundo con otros, que son siempre extraños para nosotros, y que también a ellos les sea posible soportarnos[21].

Si quisiéramos traducir el lenguaje bíblico a términos más próximos a nuestro lenguaje -pero difícilmente más precisos-, deberíamos denominar a la facultad de la imaginación el don de un "corazón comprensivo". A diferencia de la fantasía, que está relacionada con los sueños, la imaginación se ocupa de la particular oscuridad del corazón humano y de la peculiar densidad que rodea toda la realidad. Siempre que hablamos de la "naturaleza" o de la "esencia" de una cosa, nos referimos realmente a este núcleo íntimo, de cuya existencia no podemos estar tan seguros como lo

---

[20] De cosas y sucesos.

[21] Sólo al soportar pacientemente el círculo no vicioso de la comprensión, se disuelven todas las complacencias y todas las nociones del "saber mejor".

estamos de su oscuridad y densidad. La verdadera comprensión no se cansa del diálogo interminable y de los "círculos viciosos", porque confía en que, finalmente, la imaginación podrá asir al menos un destello de la siempre inquietante luz de la verdad. Distinguir la imaginación de la fantasía y poner en marcha su fuerza no significa que la comprensión de los asuntos humanos se torne irracional. La imaginación, al contrario, como dice Wordsworth, "no es sino otro nombre para (...) la más clara de las visiones, la amplitud de espíritu/ y la razón en su forma más exaltada" (*The Prelude*, libro XIV, 190-192).

Sólo la imaginación nos permite ver las cosas en su adecuada perspectiva, nos permite ser lo bastante fuertes para poner a cierta distancia lo que nos resulta demasiado próximo, de tal manera que podamos verlo y comprenderlo sin predisposición y prejuicio, y ser lo bastante generosos para salvar los abismos que nos separan de todo lo que nos resulta demasiado ajeno, hasta que lo comprendemos como si fuesen nuestros propios asuntos. Este alejamiento de algunas cosas y este acercamiento a otras, forma parte del diálogo de la comprensión, para cuyos propósitos la experiencia directa establece un contacto demasiado próximo y el mero conocimiento levanta barreras artificiales.

Sin este tipo de imaginación, que en realidad es la comprensión[22], no seríamos capaces de soportar nuestra carga en el mundo. Es la única brújula interna que tenemos. Somos contemporáneos tan sólo hasta donde nuestra comprensión alcanza. Si queremos sentirnos a

[22] Sin este tipo de imaginación, y la comprensión que brota de ella, nunca seremos capaces de marcar nuestro rumbo en el mundo.

gusto en este mundo, incluso al precio de sentirnos a gusto en este siglo, debemos intentar tomar parte en el interminable diálogo con la esencia del totalitarismo.

Traducción: Cristina Sánchez Muñoz